



TITLE:

ティリッヒと宗教社会主義

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. ティリッヒと宗教社会主義. ティリッヒ研究 2007, 11: 1-19

ISSUE DATE:

2007-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57654>

RIGHT:

ティリッヒと宗教社会主義

芦 名 定 道

1 はじめに

ティリッヒは、神学者あるいは宗教哲学者として著名な 20 世紀を代表するキリスト教思想家である。しかしティリッヒは、社会理論や政治思想に関しても、注目すべき独自の思想を残しており、それは、ドイツ時代の宗教社会主義論にまで遡ることができる。本論文のテーマは、このドイツ時代のティリッヒの宗教社会主義であるが、まず、このテーマをめぐる研究史的状况を概観し、本論文の意図について簡単に説明しておきたい。

ティリッヒ研究の研究史は、おおよそ次のようにまとめられる。

1. 1965 年以前（とくに、1950 年代以前）。ティリッヒの思想については、もっぱら『組織神学』（1951/57/63）を中心とした宗教哲学者・神学者という観点から研究が行われた。この時期、ドイツ語で書かれた一次文献を本格的に取り上げた研究は例外的である。したがって、宗教社会主義者としてのティリッヒが研究対象となることはほとんどなかった。

2. 1960 年代から 1980 年代まで。この時期には、ドイツ語版全集の刊行（日本語著作集の刊行もこの段階に属する）によって、前期ティリッヒの思想が多くの研究者に注目されるようになった。その結果、前期と後期の相違と共に、それら相互の関連性をめぐる議論が盛んに行われた。これは、ティリッヒ研究において思想の発展史を念頭に置いた研究の必要性が意識されるようになったことを意味している。哲学と神学との関係理解、思想の体系性やその基盤、歴史哲学、カイロス論、芸術論など、関連する研究テーマは広範に及び、こうした議論を代表するものとして、アーメルング、クレイトン、ヴェンツらの研究を挙げることができる。⁽¹⁾ この時期、宗教社会主義をめぐる研究もかなりの数に上るようになり、主なものだけでも、アダムズ、ブライポール、ストーン、シュタムらの研究が指摘できる。⁽²⁾ しかし、使用可能なテキストの制約のため、初期の宗教社会主義論の形成の背景や、1920 年代後半の新たな展開を可能にした哲学的基礎については、不明な点が残された。

3. 1990 年代以降。この時期になると、新しいティリッヒ著作集の刊行と未刊行文献の刊行（ドイツ語版全集の補遺・遺稿）によって、初期と前期のティリッヒの思惟について、より精

密な議論が可能になる。たとえば、フランクフルト講義（1995 年刊行）によって、『社会主義的決断』（1933 年）の哲学的基盤となるヘーゲルとハイデッガーについての議論を確認することが可能になり、あるいは ベルリン講義（2001 年刊行）によって、初期の宗教社会主義論の背景が明らかになった。また、これまでしばしば指摘されてきた、前期の宗教社会主義論と後期の政治思想との関連性についても、新たな研究の展開が見られる。⁽³⁾

ティリッヒの宗教社会主義論についての専門研究は、本来以上の研究史における最近の状況をふまえて、行われねばならないが 宗教社会主義論の研究には、近年利用可能になった初期前期の文献と結びつけることによって、ティリッヒの思想形成についての理解を深めるものとなるのが期待できる、本論文は、こうした本格的な研究に向けた準備として、⁽⁴⁾ティリッヒの宗教社会主義論の全体を概観するととどめたい。

本論文でティリッヒの宗教社会主義論を取り上げる理由として付け加えておきたいことは、ティリッヒの宗教社会主義論が民族や民族主義の問題を宗教や政治との関わりで論じるのに必要な議論の射程を有している点である。⁽⁵⁾民族や民族主義をめぐる問題が現代の宗教思想の争点の一つであることを考えると、宗教社会主義論は、ティリッヒ研究という範囲を超えた意味をもつと思われる。

以上の問題意識に基づき、本論文の議論は次のように進められる。まず、ティリッヒの宗教社会主義論の内容と特徴を概観する。続いて、『社会主義的決断』によって宗教社会主義論の視点から民族の問題を論じ、それと共に、『社会主義的決断』を特徴づける「待望の現実主義」について考察を行う。そして、最後に今後の研究を展望することによって、本論文を締めくくりたい。

2 ティリッヒの宗教社会主義論とその背景

前期ティリッヒ(1919-33)の思索を見ると、その中で政治思想が重要な位置を占めていることがわかる。

「今日まで教会を動かしてきたものは、教義的な問題提起だったが、今後は倫理的な問題となるだろう」、「問題は三つの視点から成り立っている。 社会体制一般、とりわけ社会主義体制に対するキリスト教の関係、 キリスト教と教会に対する社会主義および社会主義政党の立場、 社会主義およびその政党に対する教会の課題。」(Tillich, 1919, S.32)

ティリッヒが宗教社会主義への関与を明確にしたのは、第一次世界大戦の敗北と革命の嵐が吹き荒れる 1919 年のドイツの状況下においてであり、⁽⁶⁾まさにティリッヒはこの時代の思想

的課題に取り組んだのである。問題は、第一次世界大戦後のドイツの社会体制の選択とそれに対するキリスト教の関わりであり、ティリッヒは、戦後ドイツの精神的統合には、キリスト教と社会主義の結びつきが不可欠であると考えた。それは、教会あるいは教養市民層と労働者階層との統合こそが、平等と正義に適った社会を可能にするという確信に他ならない。⁽⁷⁾

もちろん、そのためには乗り越えるべき多くの課題が存在しており、ティリッヒの宗教社会主義論は、その課題の解決に理論面から寄与することを目ざしていた。最大の問題は、個人主義的に解釈され資本主義体制に適合したキリスト教と、無神論と解釈された社会主義との対立であり、実際、1920年代のドイツでは、この対立は大きな壁として存在していた。最終的に、ドイツのキリスト教思想はこの壁を越えることができないまま、ナチズムの台頭を許すことになる。ここで、その詳細を論じる余裕はないが、20年代初頭の宗教社会主義論 前期の宗教社会主義論 の問題意識と特徴を、1919年の『教会の問いとしての社会主義』によってまとめておこう。

(1)キリスト教的な愛の倫理は本来個人の内面の問題に限定することはできない。むしろ、経済的政治的なエゴイズムや階級的な社会の分断、あるいは民族主義的な理念といったものによって生じる対立や不正義を告発し、平等で正義に適った社会秩序の実現を目ざすという点で、キリスト教的愛の倫理は、社会主義の理念と合致できる。社会統合には、経済的統合と精神的統合が不可分な仕方では一体化することが必要であって、社会主義が前者の担い手であるのに対して、宗教は精神的な統合の基盤となる。この社会主義と宗教との一致を理論的また実践的に目ざすことが、宗教社会主義論の課題に他ならない。

(2)社会主義が無神論であるというのは正しくない。例えば、マルクス主義的社会主義は、唯物論的と言われるが、ティリッヒによれば、正確には経済学的と言うべきであって、共産主義がそれ自体として精神性の否定を含意しているわけではない。⁽⁸⁾「無神論はむしろブルジョワ文化の遺産であり、扇動的目的のゆえに、社会民主主義に好んで押しつけられたのである」(ibid., S.18)。また、キリスト教をルター主義と同一視する人には、革命権はキリスト教的でないと思われるかもしれないが(二王国論)、しかし、キリスト教には、革命権を認め、また革命義務を要請する伝統も存在する。⁽⁹⁾

(3)ティリッヒの宗教社会主義において参照された社会主義は、ソビエト共産党の一元独裁的なマルクス主義(教条主義的マルクス主義)ではなく、むしろ、前期の宗教社会主義は、1919年に革命の中で死んだグスタフ・ランダウア(Gustav Landauer, 1890-1919)のアナーキズム的社会主義、連邦主義的アナーキズム(föderalistische Anarchismus)の影響を受けたものである。⁽¹⁰⁾この時期にベルリン大学私講師として行われたベルリン講義 1919年の夏学期の「キリスト教と現代の社会問題」では、アナーキズムが取り上げられ、ランダウアについてもかなり詳しく論じられている。⁽¹¹⁾

続いて、前期ティリッヒの前半期（1920年代前半）における宗教社会主義論の内容へと考察を進めよう。そのためには、この時期の宗教社会主義論の集大成と言える、1923年の『宗教社会主義要綱』（＝『要綱』）が参照されねばならない。

ティリッヒは23年のこの論文で、宗教社会主義の立場を、その宗教社会主義の基本姿勢と目標、宗教社会主義運動の理論的あるいは実践的な具体的課題、そして宗教社会主義の展望という3つのポイントにしたがって説明している。とくに歴史思想という点で重要なのは、宗教社会主義の基本姿勢と目標であり、それらはカイロス、神律、デモーニッシュなもの、ユートピアといった諸概念と密接に関わっている。

たとえばカイロスという概念は、1922年の「カイロス」（カイロス）において、歴史解釈の基本概念として登場した。⁽¹²⁾それに比べて、23年の『要綱』における説明は簡略であり、内容的にもとくに新しい主張は見られない。カイロスは預言者の歴史観の内実を示す時間概念であり、第一次世界大戦後の宗教社会主義者の歴史意識——第一次世界大戦後の状況は古い秩序と価値の危機であると同時に、神律的文化と社会の建設の決定的なチャンスであるとのカイロス意識——を表現するために新約聖書から取られたものである（Mk.1.15。Tillich, 1923, S.108）。カイロスは現在と未来、存在の聖と当為の聖とが互いに触れ合う充実した時機（Zeitmoment）であり、その緊張の中から新しい創造がなされ、聖なる内実に対応しい形式が生み出される。これは預言者の精神において、サクラメンタル態度と合理的形態とが一つに結び付けられることに対応する。ここで、重要なことは、預言者の精神の時間意識としてのカイロスがティリッヒの宗教史の枠組みにおいて理解されていることと、それがユートピア主義と区別されることであって、以下これらについて要点を確認してみよう。

まず、宗教史の枠組から説明しよう。⁽¹³⁾サクラメンタルな精神状況から、神政、そして自律と他律の分離・対立状況と自律の形式化を経て、デーモン化の危機と新たな神律の探求に至る精神史のプロセス、これがティリッヒの宗教史の理念的枠であり、この枠組みの中で、預言者の精神のカイロス意識はそれに先立つサクラメンタルな態度（聖なるものの経験基盤との関係性を保持する）と後にそれから分離し自立する合理的態度（聖なるものの経験基盤との直接的関係から自立する）とを内包するものとして、つまり聖なる無制約的な内実（サクラメンタル）と合理的な制約的な形式とを統一した精神的態度として位置づけられる。こうした枠組みの中で、現代において預言者の精神を継承する宗教社会主義は、形式化・空洞化して行く文化に対して、聖なるものの象徴の再活性化とそれに基づく新しい共同体意識を創設し（ibid., S.128）、また古くからのサクラメンタルなデモーニッシュなものと新たなデモーニッシュなもの（ibid., S.117-128）の侵入に対する闘いに加わるという課題を持つものとして理解されることになる（ibid., S.112）。このように、宗教史という議論の枠組みは、ブルジョワ社会の精神状況（近代化と世俗化を含む）や全体主義の台頭という宗教社会主義が直面する歴史的状況の

意味の解釈を可能にするものなのである。これは、ティリッヒの宗教社会主義論に精神史という観点からの奥行きを与えると同時に、宗教社会主義論を過度に枠付けることによって、歴史的現実との間に齟齬を生み出すといった問題点も伴っている。良くも悪くも、宗教史・精神史の枠組みは、ティリッヒの宗教社会主義論の特徴であり、かつ問題点でもあるのである。

次にカイロス意識とユートピア主義との区別に考察を進めよう。⁽¹⁴⁾

「宗教社会主義は、その目標が個別的 創造的で具体的 歴史的に生み出されるということによって、ユートピアから区別される。それが望むのは神律であって合理的ユートピアではない。」(ibid., S.110)

このカイロス意識とユートピア主義（ユートピアの否定的な側面）の区別という主張は、20年代初頭の宗教社会主義運動に対するティリッヒの反省に基づくものと解することができる。宗教社会主義運動は、第一次世界大戦後の状況が歴史の転換点にあるというカイロス認識にしたがって、神律的社会の建設に主体的に参与するものであったが、20年代初頭の革命的な状況は収束へと向かい、神律的社会建設の夢は急速に色あせてゆく。20年代初頭のカイロス意識は何だったのか、それは結局人々を幻滅に導くユートピア主義の幻想に過ぎなかったのではないか。こうした問いを、ティリッヒ自身自問せざるを得なくなる。23年の『綱要』では、こうした状況変化の中で、宗教社会主義運動の総括と立て直しの必要性が意識されつつあったと言える。そのポイントが、カイロス意識とユートピア主義との区別という議論だったのである。

なお、それと共に問題となるのは、宗教社会主義運動が目ざす神律的社会と神の国との関係である。確かに、「神がすべてにおいてすべてとなる」(I Cor. 15.28)と表現される「神の支配」（神の国） 預言者の歴史理解の核心（歴史の目標） はユートピア主義ではないという点で、ティリッヒが神律と呼ぶものと一致する。しかし、後のカイロス論において、神の国と神律が明確に区別されることになるという点からわかるように、23年の時点ではなお不明瞭な点が残されていた。ともかくも、ある歴史的状況をカイロスとして意識するということはその時点を神律の生起の時として自覚することであり、宗教社会主義とはそのカイロス意識、カイロス信仰に基づいて神律的精神状況の現実化に参与する運動なのである(ibid., S.112)。

以上のように、ティリッヒの宗教社会主義論は、ティリッヒらのカイロス意識（歴史意識）に基づいて形成されたものであって、後に展開される歴史理論の源泉となった。このことは社会主義を宗教的哲学的に深化させるという課題が、社会主義の存在論、歴史哲学、倫理的 宗教的問いという三つの点において問われることの内に明確に示されている(Tillich, 1924)。とくに注意すべき点は、存在論と歴史哲学とは、ティリッヒの批判者たちが主張するように、相互に分離されたもの、あるいは対立するものとは考えられていないことである。⁽¹⁵⁾「存在論

自体が動態論へと駆り立てる」(ibid., S.124)。つまり、歴史哲学は存在論から当然問題化すべき事柄なのであり、具体的には歴史の下部構造、歴史の運動、歴史の目標といった一連の問題として展開される。これは、1924 年の論文「社会主義の宗教的そして哲学的な継続的形成」においても論じられるように、史的弁証法の問題であるが、こうした歴史哲学的諸問題こそが、ティリッヒの 20 年代後半の思想的発展を特徴づけるものなのであり、宗教社会主義論の範囲で言えば、我々は 33 年の『社会主義的決断』において、社会主義の歴史哲学、とくに史的弁証法の問題が深められていることを確認することができるのである。⁽¹⁶⁾

3 『社会主義的決断』の射程

ティリッヒは、1920 年代後半になるとベルリンを離れ、マールブルク、ドレスデンなどの諸大学を経て、29 年にフランクフルト大学に哲学科教授として着任する。この間、宗教社会主義についても継続した取り組みがなされ、そこに新しい思想展開を確認することができる。後期の宗教社会主義論。この時期に、ティリッヒは信仰的現実主義という自らの立場を明確化する。⁽¹⁷⁾ この新しい宗教社会主義論がもっともまとまった形で提示されたのが、この時期の主著『社会主義的決断』であり、以下、この著作から、民族あるいは民族主義に関わる議論を取り出し、考察を加えてみたい。同時に、『社会主義的決断』を特徴づける「待望の現実主義」の分析によって、この著作に示された思惟の射程を明らかにしてみよう。

(1) 宗教と民族

『社会主義的決断』において展開される後期の宗教社会主義論の特徴は、政治理論を展開するための方法論・基礎論が明確化されたという点に認められる。

「政治思想の根源は、人間存在そのもののうちに求められねばならない。人間とその力や緊張について思い描くことなしに、政治的存在と政治思想の基盤に関して何かを述べることなどできない。人間についての教説なしには、外面的な現象の描写以上であるような政治動向についての教説も成り立たない。」(Tillich, 1933, S.288f.)

この政治思想の根源を明らかにするための人間論として、ティリッヒが参照するのは、ハイデッガーの『存在と時間』(1928 年)における人間存在の分析(基礎的存在論)であり、⁽¹⁸⁾ ティリッヒは、次のように議論を行っている。基礎的存在論の目標は、他の自然物と異なる人間存在独自の存在構造の記述であるが(「世界内存在」) ティリッヒはそれを「人間の自己」における「二重性」、つまり、二重存在としての人間存在と表現する。人間は、自己を世界の中心

に既に置かれているものとして見いだす（被投性）とともに、未来において成就すべき自己のあり方を要請として意識する（企投性）。これは、伝統的には、自然と精神、存在と意識、といった仕方であ問われてきた問題であるが、ポイントは「政治思想は人間全体から生まれる」こと、つまり、人間における二重性こそが問われるべき政治思想の二つの類型の根拠である、という点である。人間は、世界に投げ込まれた存在であり、これは、人間の中に「どこから」（自分あるいは自分たちはどこから来たのか）という起源の問いを生み出す。この起源の問いに対しては、古代から様々な起源神話によってその答えが物語られてきたが、「この起源神話的な意識が、政治におけるあらゆる保守的でロマン主義的な思惟の根なのである」（*ibid.*, S.291）。起源神話では、共同体の起源・由来は血縁と地縁の自然的な絆として象徴表現されるが、これこそが民族意識あるいは民族主義の根本をなすことに注目しなければならない。

しかし、この起源への意識がすべてではない。なぜなら、人間は世界に投げ込まれたあり方を超えて、未来に向けて新しいあり方を決断的に選び取る存在者だからであり、それは、「どこへ」の問いとして、実現すべきものへの要請・責任性の意識を生み出す。ここに起源神話的な思考の絶対化は崩壊させられることになる。これが、「政治における自由主義的、民主主義的、そして社会主義的な思惟の根なのである」（*ibid.*）。この未来への要請の意識は、起源の神聖化・絶対化を批判する精神性の基盤であり、自由主義・民主主義の根本をなすわけであるが、しかし重要なことは、この起源の批判は、完全な起源の否定ではないという点である。議論のポイントとなる部分を引用してみよう。

「これは、起源が両義的であること意味している。起源の中には、真の起源と現実的な起源との緊張がある」、「現実的な起源は真の起源の表現ではあるが、真の起源を覆い隠し歪曲するものでもあるのだ。純粋な起源神話的意識は、この起源の両義性に気づかない。だからこそ、この意識は起源に執着し、起源を超えようとすることを冒涇と感じるのである。」（*ibid.*, S.292）

つまり、しばしば自民族中心主義・排他主義に陥り、戦争の原因となることからわかるように、現実の民族主義（現実としての民族的起源の意識）は歪みや逸脱（＝デーモン化）の危うさを内に秘めたものであり、それゆえに、要請の意識（正義要請の意識）に基づき批判することが必要になる。これが、民族主義に対する民主主義・自由主義・社会主義の批判的な役割に他ならない。しかし、これは民族意識や民族主義の否定を意味しない。なぜなら、現実としての民族意識は民族意識のすべてではなく、真の民族意識の一つの表現に過ぎないからである。問題は、要請 自民族中心主義を超える正義の要請。「人間は他者によってのみ、この無制約的要請を知る」 の意識による批判が、「真の起源の完成に向かう」（*ibid.*）という点である。

（¹⁹）ここで、ティリッヒの念頭にあるのは、旧約聖書の預言者の思想である。預言者は真のイ

スラエル民族の実現に向けて、現実のイスラエル民族を批判することができたのである。

したがって重要なのは、起源と要請の相互関係を正確に理解することである。要請（修正原理・批判原理）は、起源の逸脱を批判的に相対化し修正を行う、しかし、この要請の意識自体が起源（実体原理・形成原理）に由来するものであり、要請は真の起源の実現を目ざす。問われているのは、人間存在の「有限性」を構成する両極構造——起源と要請、形成と批判。なお、ティリッヒにおいては積極的実体原理が批判原理に先行するとされる——であり、この有限性の分析が、民族主義・ロマン主義的な政治思想と民主主義的・社会主義的な政治思想という、政治思想の二類型の相互の関係性を規定しているのである。

ここで、ティリッヒの後期の宗教社会主義に基づいて、宗教と民族との関わりをまとめておこう。人間存在が自然の絆（＝民族的基盤）を基盤として、あるいはこの絆を媒介することによって成立するという点で、人間の共同存在に特定の形態を与える「民族」（具体化の原理）は不可欠である。それゆえ、宗教には民族の積極的な意義を認めることが要求される。しかし他方、宗教は、正義の要請に適った真の起源を成就するために、現実の起源神話・民族主義による逸脱に対して批判するという役割を果たさねばならない。したがって、一方で民族的基盤を失った宗教は、抽象的な観念の世界に逃避するものとなり、その現実性を喪失する。しかし他方、民族主義の逸脱を批判し得ない宗教は、その存在意味を失う。こうした二つの危険を回避することが、宗教社会主義の目的であり、そのために宗教社会主義は、キリスト教と社会主義との媒介を行おうとするのである。

このキリスト教と社会主義とを媒介するものとして重要になるのは、両者に共通する現実理解・歴史理解であって、ティリッヒは、これを「待望の現実主義」として提示する。これは、ティリッヒに続く世代の神学者であるモルトマンらが、「希望」の問題を神学思想の中心に位置づけることとの関わりからも興味深い。

（２）待望の現実主義

ティリッヒによれば、宗教社会主義が社会主義一般と共有する社会主義的原理は起源の力、自己充足的調和信仰の破壊、要請という三つの要素から成り立ち、それらは「待望」の象徴において統合される。つまり、社会主義的原理は待望の象徴において具体的なイメージにもたらされるのである。待望とは前方に目標を持つ一種の緊張・動態であり、起源の円環を突破して新しい事象に向かう。これは、20年代後半の歴史哲学における「存在と生成」の対比の延長上の議論であるが（Tillich, 1927, S.109-113、1930, S.190-194）、^{（20）}重要なことは、23年の『要綱』でも問題とされていた、社会主義の待望の象徴とユートピア主義との区別である。ユートピア主義が例外なく幻滅に終わるのに対して、待望の象徴は次の点で異なっている。

「社会主義は歴史における幻滅を知っている。……しかし、預言が強い幻滅にもかかわらず待望を放棄しなかったように、社会主義も人間の根本的態度である待望を断念しない。というのも、預言は<占い術>ではないからである。……預言者の態度の前提は、歴史がそれ自体の中にそのあらゆる瞬間において、新しいものへの、要請され約束されたものへの方向づけをもっているということにほかならない。待望は主観的な態度ではない。それはその根拠を歴史自体の推進力の内に持っている。……成就是、単なる経験的な概念ではない。……待望とは、対象化されない待望である。」(Tillich, 1933, S.362)

このように待望は主観的あるいは客観的のいずれにも還元することができない。⁽²¹⁾ 待望されるもの(新しいもの)はその実現が約束されたものであり、歴史自体の運命と動態に基礎を置く限りにおいて、人間の行為に依存しない。しかし、それは実現されるべきものとして要請され、人間の自由な行為を通して現実化する。この存在と当為、成就と決断の緊張的統一が社会主義的待望の特徴であり、その預言者の性格を示すものなのである。確かに、カイロスが「現在」における時の充実であるのに対して、待望は「未来」を志向する。しかし、待望は起源を内に含むことによって現実性と具体性を獲得し(それゆえ政治的口マン主義との結合が起こり得る)未来において実現すべき要請によって、自己充足的調和信仰と起源の円環とを突破する(つまり、ブルジョワ精神の克服と新しいものへの開放性)。

待望における主観と客観の関係は、史的弁証法(historische Dialektik)に関してもあてはまる(ibid., S.373-377)。ここでティリッヒが問題にしているのは歴史の運動と人間の行為との関係である。ティリッヒはヘーゲル、マルクスに継承されている預言者の伝統の中に、歴史的行為者の背後に有って目標に向かって進展して行く歴史という思想が存在することを指摘する。⁽²²⁾ イスラエルの預言者たちにおけるヤハウェの意志、ヘーゲルにおける理性の狡知(die List der Vernunft)、マルクスにおける経済発展の法則は、いずれも現に在る存在が人間の意識的主体的行為にもかかわらずときには人間の一切の知恵と意志に反して、あるいはそれらを利用しつつ、在るべき存在(要請)へ向かって動いているという認識を表現している。マルクス主義においては、一方では機械論的な経済決定論に変質することによって社会主義から人間の主体的実践の意味が奪い取られるという事態が生じた。また他方では、人間の主体性とは無関係に歴史の発展が計算可能であり、いわば共產主義社会は資本主義の崩壊をへて自動的に成立するという公認マルクス主義への反発が、逆に人間の主体性が歴史の決定要因であるという立場を生み出した。⁽²³⁾ ティリッヒはこれら両方の立場に対して、それらは史的弁証法を正しく理解していないと批判する。歴史の進展はその中に新しいものの創造が生起する限り、それを計算し尽くすことはできない。これは、過去の時点においてあらかじめ潜在的に存在していた可能性の実現に現在あるいは未来の出来事が還元される、歴史には真に新しいものなど存在しな

い、という存在の閉じた円環の中に歴史プロセスを閉じ込める立場に対する批判である。しかし、歴史は人間の主体性、決断に一方的に依存するものでもない。歴史はその中に人間の主体的決断にもかかわらず、あるいはその決断をも生み出し用いつつ一定の方向へと向かって進行するという方向性・衝動を含んでいる。

「歴史は、常に至る所において、起源の結びつきから終極的な成就への道である。しかし、歴史はこの道を人間の行為を通して進む。……人間の行為を度外視しては、存在は成就すること、成就しないこともない。……存在の成就とは、要請に応じて実現された人間の行為なのである。」(ibid., S.375f.)

したがって、史的弁証法は「存在の運動(Seinsbewegung)と要請の統一」であり、歴史は主観によって一方的に構成されるのでも、主体的決断を離れたところで客観的プログラムにしたがって進行するのでもない。⁽²⁴⁾ 歴史のプロセスが主観・客観の分離を超えた存在の運動として運命的に生起し、主体の自由な決断と行為を媒介して要請の成就に向かう、というこの歴史理解は、ティリッヒが20年代初期の宗教社会主義論を深める中で成立したものである。例えば1926年の『カイロスとロゴス』を参照。ティリッヒの歴史理解はその後『組織神学』第三巻にいたる長い発展過程においてさらに豊かに展開されて行く。⁽²⁵⁾

以上のように、ティリッヒの『社会主義的決断』は、政治思想として広範な射程を有するものであり、現代の思想状況においても、再評価すべき内容を含んでいる。たとえば、これまで論じてきたユートピア主義とカイロス意識との区別と、この区別をめぐる一連の議論の深化は、宗教社会主義だけでなく、キリスト教的な社会実践・政治運動一般に伴う問題に取り組む上でも、示唆的である。つまり、宗教社会主義などのキリスト教的な政治運動は、歴史的状況への主体的な参与・決断に基づくと共に、歴史自体の動態・動向とその認識に依拠する点で、単なる主観主義や幻想ではない。しかし、この運動体が目指す新しい理想的な政治状況の建設が、現実の歴史の中においてどこまでも暫定的で断片的なものにとどまらざるを得ないとすれば

後に重要になるティリッヒの用語でいえば、これは歴史の両義性(ambiguity)に他ならない。こうした運動体は常に挫折を運命づけられていることになる。問題は、繰り返し挫折するにもかかわらず、なおも理想的社会の建設に主体的に参与し続けることを可能にするものは何か、ということであり、『社会主義的決断』における待望の現実主義は、この問題への取り組みの中心に位置していたのである。神の摂理と人間的自由との関係性の問題も論理構造としては同一の問題に属している。

しかし、この『社会主義的決断』が出版された年に、ヒットラーが政権を掌握し、ティリッヒ自身が関わった宗教社会主義運動は、社会主義を自称し民族主義を内に取り込んだナチズム

（革命的ロマン主義）の前に挫折を余儀なくされた。ティリッヒは、ナチスによって大学から追放された最初の大学人のリストに加えられ、『社会主義的決断』は発禁処分となる。こうしてティリッヒは、アメリカ亡命によって、ナチズム批判の場を、ドイツからアメリカに移すことになったのである。⁽²⁶⁾

4 展望

現代世界において、民族・民族主義は人類共通の問題となっている。宗教の役割あるいは存在意味を問う場合に、民族の問題を避けて通ることは出来ない。しかし、現代の宗教論において、宗教と民族との関わりを明確に取り扱うに必要な理論的基盤は果たしてどこに見いだすことが出来るのであろうか。その点で、本論文で論じたティリッヒの宗教社会主義論は、民族に対する宗教の二重の関係性（民族の肯定と批判）を明確に分析することを可能にしており、現代の宗教論において、再評価に値するものと言えよう。もちろん、時代状況に規定された制約・限界も存在するが。

今後、筆者は、ティリッヒの宗教社会主義論を現代の政治思想の文脈において位置付ける作業を進めると共に、リベラリズムとコミュニタリアニズムの論争の文脈にティリッヒ宗教社会主義論を位置付けるとどうなるか⁽²⁷⁾、正義の要請に基づく現実の民族主義の批判とそれを介した「真の民族的起源」の実現という問題を、民族のメタファー化として捉え、宗教論としての展開を試みたいと考えている。⁽²⁸⁾

註

(1) この時期の発展史的な視点からの研究文献としては、次のものが挙げられる。

- 1.Eberhard Amelung, *Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur*, Gerd Mohn: Gütersloher Verlaghaus, 1972.
- 2.Gunther Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1979.
- 3.John P. Clayton, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin / New York: de Gruyter, 1980
- 4.芦名定道 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版 1994 年。
『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社 1995 年。

なお、これらの拙論（博士論文の一部）は、それまでのティリッヒについての発展的研究をふま

て執筆された。

(2) この時期におけるティリッヒの宗教社会主義論に関連するものとして次の研究文献が挙げられる。

1. James Luther Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science & Religion*, Washington 1965.
2. Renate Breipohl, *Religiöser Sozialismus und bürgerliches Geschichtsbewußtsein zur Zeit der Weimarer Republik*, Zürich: Theologischer Verlag, 1971.
3. René De Visme Williamson, *Politics and Protestant Theology: An Interpretation of Tillich, Barth, Bonhoeffer, and Brunner*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1976.
4. John R. Stumme, *Socialism in Theological Perspective. A Study of Paul Tillich 1918 ~1933*, Scholars Press, 1978.
5. Ronald H. Stone, *Paul Tillich's Radical Social Thought*, Atlanta John Knox Press, 1980.
6. Kurt Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zur politischen Zieg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981(1988).
7. Robert P. Ericksen, *Theologians Under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven & London: Yale University Press, 1985.
8. A. James Reimer, *The Emanuel Hirsch and Paul Tillich Debate. A Study in the Political Ramifications of Theology*, Lewiston/Queeston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1989.

なお、Web 上で公開の拙論 (<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub6.htm>、博士論文) は、この時期の宗教社会主義についての研究を総括したものである。

(3) こうした問題意識は、注 2 で挙げたストーン(Stone, 1980)においても見られるものであるが、ドンリイ(Donnelly, 2003)はこの問題にかかわる研究史を批判的に検討しつつ本格的な議論を展開した研究として評価できる。

Brian Donnelly, *The Socialist Émigré. Marxism and the Later Tillich*, Mercer University Press, 2003.

また、最近の宗教社会主義に関連した研究論文を収めた著書あるいは論文集としては、以下のものが挙げられる。

1. Raymond F. Bulman and Frederick J. Parrella (eds.), *Religion in the New Millennium: Theology in the Spirit of Paul Tillich*, Mercer University Press, 2001.
2. Mary Ann Stenger and Ronald H. Stone, *Dialogue of Paul Tillich*, Mercer University Press, 2002.
3. John J. Carey, *Paul Tillich. Then & Now*, Mercer University Press, 2002.

4. 岩城聡 「パウル・ティリッヒの宗教社会主義論をめぐって 1920年代から30年代へ」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第2号、2001年3月。

「ティリッヒ・ヒルシュ論争が明らかにしたもの ティリッヒ神学と宗教社会主義が直面した課題」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第3号、2001年9月。

「ティリッヒにおける宗教社会主義の神学的意義 ティリッヒ・ヒルシュ論争をめぐって」『基督教学研究』(京都大学基督教学会)第22号、2002年。

「ティリッヒの宗教社会主義論 その現代的意義についての一考察」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第7号、2003年9月。

「ティリッヒの宗教社会主義と民族問題」『ティリッヒ研究』(現代キリスト教思想研究会)第9号、2005年。

5. Marc Boss, Doris Lax, Jean Richard (éd.), *Éthique sociale et socialisme religieux. Actes du XVe Colloque International Paul Tillich Toulouse 2003*, Münster: Lit Verlag, 2005.

(4) 今後の本格的なティリッヒ宗教社会主義論の研究が扱うべき問題点としては、次のものが指摘できる。

1. 主にティリッヒ思想研究の観点から

・20世紀初頭のティリッヒの宗教社会主義論の形成過程を、ベルリン講義などを手がかりに解明すること(注6、10を参照)。

・前期後半期(20年代後半から33年)の宗教社会主義論の展開を哲学思想の観点で評価すること(注14~18参照)。フランクフルト講義の分析あるいはフランクフルト学派との関わりについての考察が必要になる。

・中期ティリッヒにおける宗教社会主義論の展開を、ヒルシュやバルトとの比較、あるいは反ナチズム闘争との関わりを含めて、明らかにすること。これによって、後期の政治思想(『愛・力・正義』、『組織神学』などにおける)との関連性 宗教社会主義からの離脱の意味、あるいは宗教社会主義から精神分析へのテーマの移行 についても十分な理解が可能になる。

2. 現代の政治思想の文脈において

今後のティリッヒの宗教社会主義論の研究においては、神学思想史の連関はもとより、現代の政治思想の問題状況における、ティリッヒの位置づけと思想的意義を明らかにすることが求められる。

政治哲学(注27を参照)や民族主義論(注5、19、28を参照)との関わりは特に重要である。

(5) 現代世界において、民族あるいは民族主義は最重要問題の一つとして位置付けられている。これは、宗教思想においても同様であるが、宗教に関しても、民族に関しても、問題は単純ではなく、本格的な理論構築が求められる。拙論「宗教的多元性とキリスト教 東アジアを中心に」(2006年12月2日の京都大学文学研究科公開シンポジウム報告書『グローバル化時代の人文学 対話と寛容の知を求めて』2007年2月、39-47頁)は、こうした理論構築へ向けた予備的考察といえる。

(6) ティリッヒの宗教社会主義論形成の時代背景について、またそれに関連した伝記的な事柄(カイロス・

サークルあるいはベルリン・サークルと言われたベルリン時代の宗教社会主義グループの活動などを含む)については、ティリッヒ自身による自伝的記述(Tillich, 1936)とパウクのティリッヒ伝(Pauck, 1976)を参照。また、ティリッヒらの宗教社会主義に先行するドイツとスイスの宗教社会主義運動や同時代の政治状況などを含めた研究としては、注2に挙げた、Breipohl(1971)、Nowak(1981)、あるいは次の文献を参照。

金井新二 『「神の国」思想の現代的展開 社会主義的・実践的キリスト教の根本構造』教文館、1982年。

井上良雄 『神の国の証人ブルームハルト父子 待ちつつ急ぎつつ』新教出版社、1982年。

また、ティリッヒと共に、カイロス・サークルの中心メンバーであった、メニッケやハイマンの思想に関しては、Breipohl(1971)のティリッヒを扱った章に付された付論を参照(ibid., S.225-235)。とくに、ハイマンはアメリカ亡命後もティリッヒと思想的な交流があり、第二次世界大戦以降の思索については、次の著作が有名である。

Eduard Heimann, *Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme*, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1963.

(エドゥアルト・ハイマン 『近代の運命』野尻武敏・足立正樹訳、新評論 1987年。)

(7) ティリッヒの宗教社会主義運動への参加は、第一次世界大戦後のドイツ再建という時代状況に位置付けることができる。ノヴァークは、「11月革命への応答」という表題の下で、初期の宗教社会主義グループの成立を論じている(Nowak, 1981, S.46-53) が、その目ざされた社会体制の基本性格に関しては、Tillich(1919)からも確認することができる。とくに、Iの「第7項」では、教育における平等が論じられている。

(8) マルクス主義を唯物論としてではなく、むしろ歴史哲学(歴史過程の弁証法的預言者的解釈)として評価する点は、1933年の『決断』に至る前期の宗教社会主義論だけでなく、中期から後期にかけての議論(Tillich, 1935, 1942, 1948)においても確認できる。

(9) キリスト教の革命論については、の「第23項」において具体的に述べられている。

(10) ランダウアがティリッヒの宗教社会主義論へ及ぼした影響については、ベルリン講義より知ることができるが、シュトゥルムは、文化の神学の構想(1919年)をランダウアとの関わりで検討している(Sturm, 1997)。政治理論だけでなく、文学理論を含むランダウアの思想に関しては、このシュトゥルムの論文が収録されたシンポジウム論集を参照。

Erdmann Sturm, >>Nicht den Staat wollen wir anbeten, sondern den Geist... <<, in: Hanna Delf, Gert Mattenklott (hrsg.), *Gustav Landauer im Gespräch. Symposium zum 125. Geburtstag*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1997.

(11) このベルリン講義の概略については、編集者シュトゥルムの解説(Tillich, 1919/20, S.1-26)を参照いただきたい。とくに、ランダウアの政治思想の関しては、1919年の夏学期の第一講義「キリスト教と現代の社会問題」の第13講義(S.189-202)と第14講義(S.203-213)が重要であり、ランダウアの著書

『社会主義への呼びかけ』(Aufruf zum Sozialismus, 1911) ランダウアが殺害されたのが1919年5月2日、この『社会主義への呼びかけ』の新しい版の序文が書かれたのが1919年1月3日、そしてティリッヒは、1919年に大学講師としての初めての講義でランダウアを取り上げたが、かなり詳しく取り上げられている。ティリッヒとランダウアとの関わりについては、今後の研究の中で詳細な分析を行いたい。

(12)ティリッヒのカイロス論は、これまでも繰り返し研究者によって取り上げられてきた。とくに、20年代前半のカイロス論の問題とその後の展開については、ヒルシュ論争という文脈におけるキリスト論との関係の明確化、そしてユートピア主義との区別の強調などの視点から、かなりの説明がなされてきたと言える。筆者によるこうした点に関する研究については、Web上に公開された博士学位論文(「第5章：カイロス論と歴史解釈」の第3節と第4節)を参照いただきたい(<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub6g.PDF>、<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub6h.PDF>)。

(13)宗教史の枠組みを構成する各項は、次のように特徴付けられている。

sacramentalな精神状況：聖と俗とは未分化。合理性は未発達。神話と祭儀において神的なものとデモニッシュなものとの未分離。原初の神律的状态。

神政(die Theokratie)：無制約的なものの担い手である神による支配。無制約的要請や正義の担い手である神的なものをデモニッシュなものから峻別。預言者の批判の明確化。

自律と他律の分離・対立状況：合理的理性が非合理的あるいは反理性的なものに対する批判者として登場し、人間の精神的生のあらゆる領域に浸透して行く。これによって、sacramentalな精神状況は完全に破られ、その反動として他律化する。

自律の形式化：いわゆる世俗化、深みの次元の喪失。

デーモン化の危機：空洞化した文化体系にデモニッシュなものが再度現れる。

古くからのsacramentalなデモニッシュなもの：人間の自律性の発展を抑圧し破壊する。

新たなデモニッシュなもの(自然的デモニッシュなもの)：精神の空洞に侵入する権力意志、機械や技術や経済による人間支配の社会システム、民族主義と国家社会主義。

新たな神律の探求：形式化、世俗化した自律的文化と他律化した教会との対立を克服し、新たに登場するデモニッシュなものを打ち破る精神性が求められるようになる。宗教社会主義は、この新たな神律探求の担い手に他ならない。

ティリッヒにおけるこの宗教史の枠組みの意義については、芦名(1994、210~211頁)を参照。

(14)後にティリッヒはユートピア主義とユートピア精神 『組織神学』第三巻では、「第一にカイロイはデーモン的な仕方で歪曲されう。第二にカイロイは誤りうる。後者の特性は、<偉大なカイロス>においてさえも、常に何らかの度合いでそうなのである」(Tillich, 1963, p.371)と論じられているが、これはユートピアの両義性にも関わっている とを区別し、前者を徹底的に批判するようになるが、

初期の宗教社会主義論においてもすでにユートピア主義の危険性は明確に意識されている。つまり『綱要』では彼岸的ユートピア（絶対的な神の支配を具体的理想として、歴史の彼方に求める。ここでは超越的な理想社会が制約的歴史と並置され、実体化される。これによって制約されたものからその固有の価値が奪われる）と此岸的ユートピア（無制約的なものが歴史の中では完全には実現されないことを忘れ、完全な理性の王国を樹立しようとする）が分けられた上で、これら二つの形態のユートピア主義と宗教社会主義運動が依拠するカイロス意識との区別が主張されたのである。なお、ティリッヒのユートピア論については、次の拙論を参照いただきたい。

芦名定道 「ティリッヒのユートピア論」『ティリッヒ研究』第3号（現代キリスト教思想研究会）73-82頁。

(15)ティリッヒにおいて、存在論と歴史哲学との関係はかなり錯綜している。従来のティリッヒ研究では、ティリッヒ（とくに後期ティリッヒ）の存在論に対して、キリスト教的な歴史意識や聖書の思惟を存在論化（無時間的な抽象的な思考方法への置き換え）するものであるとの批判 R・ニーバー、ネレンベルク、大林浩らによる優れたティリッヒの批判的研究とそれらの受け売りのな議論 が多く見られたが、存在論と歴史的思惟との対比（対立図式）は、20年代後半以降のティリッヒ自身の議論（Tillich, 1927, 1930, 1933 など）において確認することができる。しかし、宗教社会主義論の哲学的構築の作業から確認できるのは、存在論か歴史的思惟かの二分法とは別の理論構築であり、今後、ステレオタイプのティリッヒ解釈を超えた研究の深化が求められる。

(16)『社会主義的決断』は、前期ティリッヒの思想的な到達点を示す主著であって、そこで扱われている議論はきわめて広範な内容と射程を有しており、その主要な問題点について論評するだけでも、かなり本格的な取り組みを必要とする。本論文で論じた、方法論、民族、史的弁証法などの議論の他に、宗教社会主義あるいは社会主義一般を今後論じるに当たって興味深いのは、近代社会における社会主義原理の位置づけの問題である（Tillich, 1933, S.322-357）。修正原理・批判原理を基本性格とするブルジョワ原理は、それだけでは存立できないという限界を有しており、それがブルジョワ原理と封建的精神性（起源の絆）との妥協をもたらしブルジョワ社会はブルジョワ原理だけで成り立っているわけではない、ここに、社会主義原理に固有の内的な矛盾が生じることになる。つまり、社会主義原理がブルジョワ原理と戦う際に、ブルジョワ原理と結合した「起源の力」をも否定せざるを得ないという事態を生じ、それによって起源の力との統合が不可能になる。しかし、本論文でも論じたように、社会主義原理が存立するには、その構成要素としての起源の力が必要であり、ブルジョワ原理と起源の力との妥協的提携という近代社会の歴史的状況は、社会主義原理が起源の力を獲得することを困難にする。これは、まさにキリスト教と社会主義との対立という事態であって、宗教社会主義は、この対立の克服を目指していたのである。

(17)20年代前半の宗教社会主義と20年代後半以降におけるその展開については、Stumme（1978, pp.32-47）を参照。ティリッヒ自身は、20年代半ばにおける変化を、むしろ歴史的思想的状況の変化とし

て捉えていた (Tillich, 1930)。

(18)『決断』におけるハイデッガーの基礎的存在論へのこうした言及は、同時期のフランクフルト講義 (1931/32年にフランクフルト大学で行われたヘーゲル講義)を含めて、ティリッヒとハイデッガーとの関わりを論じる上で重要である。

(19)こうした正義の下における起源の二重化という事態は、キリスト教的政治思想において重要な意味を有しており、ティリッヒ以外の思想家においても、確認することができる。本稿の筆者は、次の拙論で、内村鑑三における「民族のメタファー化」としてこの点について論じた。

芦名定道 「宗教の多元性とキリスト教 東アジアを中心に」(2006年12月2日の京都大学文学研究科公開シンポジウム報告書『グローバル化時代の人文学 対話と寛容の知を求めて』2007年2月、39-47頁)。

(20)「存在と生成」という議論については今後詳細な説明が必要である。ここでは、存在と生成という基本構造の説明が方法論的には現象学的な本質直観に関わっていること、また存在と生成の対比で問われていたのが歴史の一回性や新しさ 存在の展開(Entfaltung)と歴史の発展(Entwicklung)との区別にも関わる であったことを指摘しておきたい。なお、以上に関連して、注15も参照。

(21)待望が主観性と客観性のいずれにも還元できないという議論は、ティリッヒ自身における宗教社会主義的なカイロス意識への確信とその挫折の自己了解という問題から生じたものであるが、より一般化するならば、批判的現実主義としての宗教的現実の理解(芦名、1994、155-179頁)に関わっている点に留意すべきである。

(22)キリスト教的歴史理解が西洋の歴史哲学において有する意義については、レーヴィットの議論が有名であるが たとえば、Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949、同様の議論は、ティリッヒにおいても、多くの著作において容易に確認できる。とくに、キリスト教的歴史理解の特徴を簡潔に提示したものとしては、Tillich(1948(1939))が指摘できる。

(23)ティリッヒのマルクス理解、とくにマルクス主義における唯物史観や人間理解については、Tillich(1935)(1942)などで知ることができるが、こうしたマルクス理解がフランクフルト学派におけるマルクス解釈に関わっていることは研究者(たとえば、Stumme, 1978 など)が指摘する通りである。

(24)この歴史哲学・歴史論の展開については、注21で見た待望理解との関連が問題になるが、さらに、23年の学問論における意味付与と意味成就との区別をめぐる議論まで視野に入れることが有益かもしれない。「精神を担う形態の行為は意味付与行為である(sinngebende Akte)」が、「むしろ、意味付与行為は意味充実行為(sinnerfüllende Akte)である。あらゆる形式において存在するものに内在する意味(der innewohnende Sinn)が、精神的行為においてそれ自体へと至る、つまり、実在の意味が精神的なものにおいて実現するのである」(Tillich, 1923, S.204f.)。精神を担う形態としての個人と社会において遂行される精神的行為が、精神と実在との双方に依拠した意味充実行為であるという議論は、歴史のプロセスとそれにおける歴史解釈の基本構造の問題として解釈できるように思われる。

(25)『組織神学』第三巻(Tillich, 1963)の歴史理解に至るティリッヒの思想発展については、まだ十分な解明がなされているとは言えない(注4での指摘はここにも妥当する)。

『組織神学』第三巻の歴史論の分析も含めた本格的な研究が望まれる。その際に、次のロリンクの研究は議論の出発点とされねばならないであろう。

Eberhard Rolinck, *Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich*, München/Paderborn/Wien: Schönigh, 1976.

(26)アメリカ亡命後のティリッヒ、とくに後期における政治思想の後退という問題点については、これまで様々な仕方でも論じられてきた Donnelly(2003, pp.1-22)もこの点に関わっている。しかし、少なくともアメリカ亡命後の中期ティリッヒにおいて、政治思想への取り組みがきわめて活発に行われていることは、パウクの伝記的研究やストーン編集の『平和の神学』(Ronald H. Stone, *Paul Tillich. Theology of Peace*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1990. 芦名定道監訳『平和の神学』新教出版社、2003年)所収の論考から、明らかである。また、こうしたティリッヒ解釈を促したとも言える、ティリッヒの「宗教社会主義を超えて」(Tillich, 1944)も、その内容を見るならば、それまでの宗教社会主義を否定したものでないことは明白である。二つの世界大戦は、それぞれティリッヒの思想の発展史において時期を画するものとして位置付けることができるが 第一世界大戦は初期から前期への、第二次世界大戦は中期から後期への、その理解と評価に関しては、慎重な取り扱いが必要である(芦名、1994、40頁の議論を参照)。

(27)リベラリズムとコミュニタリアリズムをめぐる問題状況については、井上(1999、125-140頁)を参照いただきたい。こうした現代の思想状況の中に、宗教社会主義論をどのように位置づけるかについては、今後の研究が必要となるが、リベラリズムとコミュニタリアリズムの問題が両者の単純なあれかこれかでは処理できないことに留意しなければならないであろう。ティリッヒの宗教社会主義論、とくに、注16で紹介した議論は、リベラリズムとコミュニタリアリズムをめぐる問題に対して、重要な意味を持つと思われる。

(28)民族や宗教という問題は、東アジアの神学における共通テーマとすることができる。たとえば、2006年11月24~25日に京都で開催された「日韓神学フォーラム」では、「民族主義を超えて」という問題意識の下で、民衆神学、土着化神学、フェミニスト神学について討論が行われた。とくに、フォーラムの討論冊子に収録された、イ・ジョンベ論文は、東アジアの神学を民族主義との関わりで構想する上で示唆的である。

イ・ジョンベ 「抵抗的ナショナリズムから文化的ナショナリズムへ 韓日の歴史を癒すためのアジア神学の模索：土着化神学の観点から」(冊子『日韓神学フォーラム 2006 「民族主義」を超えて 日韓の和解のためのアジア神学の模索』、26~42頁)。

なお、同フォーラムの冊子に収録の筆者の発表原稿「日韓キリスト教神学と土着化 民族をめぐつて」については、<http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/user/sashina/sub3a19.pdf>を参照いただきたい。

文献

(1) ティリッヒ

- 1919: Der Sozialismus als Kirchenfrage. (MW.3)
1919/20: *Berliner Vorlesungen I.* (ENGW.XII)
1922: Kairos. (MW.4)
1923a: *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden.*(MW.1)
1923b: Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf. (MW.3)
1924: Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus. (GW.II)
1926a: Kairos: Idee zur Geisteslage der Gegenwart. (MW.1)
1926b: Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis.(MW.1)
1927: Eschatologie und Geschichte. (MW.6)
1930a: Christologie und Geschichtsdeutung. (MW.6)
1930b: Die Geisteslage der Gegenwart: Rückblick und Ausblick. (GW.X)
1931/32: *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32).* (ENGW. VIII)
1933: *Die sozialistische Entscheidung.*(MW.3)
1935: Marx and the Prophetic Tradition.(MW.3)
1936: On the Boundary, in: *The Interpretation of History*, Charles Scribner's Sons, pp.2-73.
1942: Marxism and Christian Church.(MW.3)
1943: Man and Society in Religious Socialism.(MW.3)
1944: Beyond Religious Socialism.(MW.3)
1948(1939): Historical and Nonhistorical Interpretations of History. (MW.4)
1963: *Systematic Theology. Volume Three.*

(2) その他

- 井上達夫(1999):『他者への自由 公共性の哲学としてのリベラリズム 』創文社。
Wilhelm & Marion Pauck (1976) , *Paul Tillich. His Life & Thought Volume 1: Life*, New York, Hagerstown, San Francisco, London: Harper & Row.

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授)

